ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XII, z. 1 — 1964

ANTONI STĘPIEŃ

INGARDENOWSKA KONCEPCJA TEORII POZNANIA

Próba oceny

1. UWAGI WSTĘPNE

W pracach Romana Ingardena spotkać można zarówno rozważania teoriopoznawcze, jak i metateoriopoznawcze. Tutaj zasadniczo zajmować się będę tylko tymi drugimi.

Teorią poznania interesuje się Ingarden już w swej rozprawie doktorskiej [1]. Później wśród jego zainteresowań badawczych dominuje raczej problematyka ontologiczna i estetyczna. Niemniej jednak w szeregu swych prac Ingarden rozwija własną koncepcję teorii poznania oraz jej sposobu uprawiania. Ukoronowaniem tej linii rozważań zapewne będzie zapowiedziany *Wstęp do teorii poznania*, którego treść znana nam jest jedynie z krótkiego autoreferatu [2]. Poglądy Ingardena dotyczące problematyki metateoriopoznawczej podlegały pewnemu rozwojowi. Nie będę jednak tutaj zastanawiał się nad źródłami tych poglądów oraz ich rozwoju. Chodzi mi bowiem o ocenę systematycznej wartości stanowiska Ingardena, stanowiska rozpatrywanego w tej postaci, jaką przybrało ono w ostatnich publikacjach omawianego autora.

Zaznaczyć może należy, że rozważania metateoriopoznawcze Ingardena pozostają w rzeczowym związku z jego ogólną koncepcją filozofii oraz z badaniami dotyczącymi sporu między realizmem a idealizmem co do istnienia świata realnego.

Co do kolejności w omawianiu poglądów Ingardena będę szedł za sugestiami, które na ten temat znaleźć można w jego pracach. Rozpocznę od omówienia sprawy źródeł, zadań i możliwości teorii poznania. Następnie zajmę się krytyką pewnej rozpowszechnionej dość szeroko koncepcji teorii poznania zwanej przez Ingardena psychofizjologiczną. Dalej rozpatrzę konsekwencje stosowania tzw. metody transcendentalnej. Wreszcie przejdę do omówienia ostatecznych propozycji Ingardena na temat charakteru i metody badań teoriopoznawczych. Rozważania niniejsze zakończę próbą ogólnej

---

[1] *Intuition und Intellekt bei H. Bergson*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", V(1922). Przekład polski w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963; co do koncepcji teorii poznania zob. tamże, s. 153—165. Poza tym w grę wchodzą następujące prace Ingardena: *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie*, „Jahrbuch...", IV(1921; *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, Toruń 1925; *Essentiale Fragen*, „Jahrbuch"... VII(1925); *Czy i jak można wykazać obiektywność spostrzeżenia zewnętrznego?*, „Przegląd Filozoficzny", XXX (1927); *Psychofizjologiczna teoria poznania i jej krytyka*, Lwów 1930; *Metodologiczny wstęp do teorii poznania*, „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego", 3(1948); *Spór o istnienie świata*, t. I Warszawa 1960 [2], t. II Warszawa 1961 [2].

[2] Zob. R. Ingarden, *Metodologiczny wstęp do teorii poznania*, „Sprawozdania Wrocławskiego Tow. Naukowego", 3(1948)242—244.

oceny wartości koncepcji teorii poznania, jaką formułuje i zaleca w swoich publikacjach Ingarden.

2. ZADANIA TEORII POZNANIA I WARUNKI ICH REALIZACJI

U źródeł problematyki teoriopoznawczej leży stwierdzenie zachodzenia błędów i złudzeń poznawczych oraz stwierdzenie dogmatyczności nauk szczegółowych. Przydarzają nam się pewne fakty, które pozwalają powątpiewać w trafność przynajmniej niektórych naszych ujęć poznawczych. Prowadzi to do odróżnienia między tym, co nam się wydaje, a faktycznym stanem rzeczy, między naszą wiedzą o przedmiotach a niezależnymi od naszego poznania sytuacjami przedmiotowymi. Powstaje pytanie: na jakiej zasadzie przenosimy wartość jednych rezultatów poznawczych nad inne? Powątpiewalne okazuje się przede wszystkim nasze doświadczenie — zarówno zewnętrzne jak i wewnętrzne — odgrywające przecież podstawową rolę w poznaniu potocznym oraz w zabiegach poznawczych nauk szczegółowych. Nauki te nie uzasadniają wartości poznawczej stosowanych przez siebie metod. Ich sposób postępowania suponuje jednak szereg założeń. Nauki szczegółowe — okazuje się przy bliższym rozważaniu sprawy — nie dysponują odpowiednimi środkami poprawnego rozpoznania prawdziwości swych aksjomatów oraz trafności swych metod. Podjęcie badań nad wartością metod (i kryjących się za nimi założeń) w ramach samych nauk szczegółowych rozbiłoby jedność metodologiczną tych nauk, a poza tym łatwo mogłoby doprowadzić do błędu *petitio principii.* Stąd zachodzi potrzeba istnienia osobnej dziedziny badań, w której podejmowano by próbę usunięcia wyżej wskazanej dogmatyczności nauk szczegółowych bez popełnienia *petitio principii.* Przy pomyślnym przebiegu tego rodzaju badań uzyskano by ostateczną podstawę do oceny wartości poznawczej stosowanych metod, a tym samym do oceny wartości faktycznie uzyskiwanych rezultatów poznawczych.

W ten sposób powstaje potrzeba uprawiania teorii poznania jako nauki, której przedmiotem jest — przynajmniej między innymi i przede wszystkim — poznanie pojęte jako czynność i (zwłaszcza) jako wytwór, rezultat poznawczy. Ostatecznym celem teorii poznania jest wydanie oceny wartości faktycznie uzyskiwanych rezultatów poznawczych lub dostarczenie odpowiedniej podstawy do oceny tych rezultatów.

Aby realizacja zadań teorii poznania była pełna, proporcjonalna do trudności, które potrzebę teorii poznania ujawniły, aby była ostateczna, nauka ta musi spełniać pewne warunki. Wykazując możliwość spełnienia tych warunków wykażemy tym samym możliwość realizacji zadań teorii poznania. Kiedy bowiem teoria poznania jest możliwa? Wtedy, gdy istnieją środki odpowiednie do osiągnięcia jej celu poznawczego. Środki te będą wtedy odpowiednie, jeśli stosując je teoria poznania będzie nauką: 1) niedogmatyczną (tzn. sama potrafi uzasadnić i ocenić wartość własnych aksjomatów i metod), 2) niepowątpiewalną (tzn. jej twierdzenia i oceny będą konieczne lub pewne), 3) ogólnie ważną (tzn. jej twierdzenia i oceny odnosić się będą m. in. i do faktycznie uzyskiwanego poznania oraz będą ważne dla każdego podmiotu poznającego), 4) nie popełniającą błędu *petitio principii* w żadnej postaci. Rezygnacja z realizacji ostatecznego celu teorii poznania spełniającej wymienione wyżej warunki równa się rezygnacji z pełnego przezwyciężenia pytań i trudności płynących z faktu wadliwości, powątpiewalności i dogmatyczności poznania potocznego i naukowego.

Nie należy przedwcześnie rezygnować z maksymalizmu poznawczego.

A zwłaszcza nie należy poprzestawać na realizacji takich koncepcji teorii poznania, które nieuchronnie wiodą do podstawowych błędów i trudności, które same podlegają zarzutowi powątpiewalności lub dogmatyczności.

3. KRYTYKA PSYCHOFIZJOLOGICZNEJ KONCEPCJI TEORII POZNANIA

Często badania teoriopoznawcze traktuje się jako kontynuację badań naukowych, zwłaszcza przyrodniczych i psychologicznych. Stara się rozwiązać zagadnienie ostatecznej oceny wartości metod i rezultatów poznawczych środkami charakterystycznymi dla nauk szczegółowych. W sposób niejako naturalny — zwłaszcza wśród filozofujących przyrodników i scjentystycznie nastawionych filozofów — powstaje tzw. psychofizjologiczna teoria poznania. Przedmiotem jej są psychiczne czynności poznawcze oraz związane z nimi fizjologiczne procesy, zachodzące w ciałach podmiotów poznających. W ramach tej koncepcji problem wartości poznania łączy się ściśle z problemem jego genezy. W związku z tym na czoło wysuwa się sprawa np. bodźców fizycznych powodujących pewne procesy nerwowe organizmów podmiotów poznających. Powoduje to zapożyczanie się psychofizjologicznej teorii poznania od fizyki i chemii.

Ingarden dokonuje dokładnej analizy rozważanej koncepcji i zwraca uwagę na szereg przyjmowanych w niej założeń (które dzieli na egzystencjalne, rzeczowe i specyficznie epistemologiczne). Uważa, że koncepcję tę należy odrzucić, ponieważ popełnia ona w sposób wyraźny szereg podstawowych błędów. Mianowicie: 1) nieodpowiednio pojmuje przedmiot swoich badań, 2) dogmatycznie przyjmuje szereg rozmaitych założeń, 3) stosuje empiryczno-indukcyjne metody, które mogą doprowadzić co najwyżej do wyników prawdopodobnych, 4) nie potrafi bez popełnienia zasadniczych błędów rozwiązać zagadnienia wartości (obiektywności) naszego poznania świata zewnętrznego (materialnego), gdyż wszystkie możliwe na jej gruncie stanowiska (realizm krytyczny, idealizm, realistyczny sceptycyzm) okazują się sprzeczne z założeniami, z punktem wyjścia tej koncepcji.

Trzeba przyznać, iż Ingarden trafnie uchwycił często praktykowany sposób uprawiania teorii poznania. Są nawet tacy, którzy twierdzą, że inaczej teorii poznania uprawiać nie można. Z uwagi na dogmatyczność i notoryczne narażanie się na zarzut *petitio principii* ta koncepcja teorii poznania nie jest do utrzymania. Wydaje się jednak, że niektóre zarzuty Ingardena dadzą się osłabić, jeżeli wręcz nie uchylić. I tak należy stwierdzić, iż włączenie do zakresu badań teoriopoznawczych przedmiotów ocenianych rezultatów poznawczych jest niepotrzebne oraz łatwo naraża na zarzut popełnienia *petitio principii*. W każdym razie nie można się w badaniach teoriopoznawczych powoływać na własności przedmiotów, których poznanie oceniamy. Nie wydaje się natomiast trafne żądanie, aby teoria poznania wychodziła co do zakresu swych zainteresowań poza czynności poznawcze i ich rezultaty [3]. Byłoby to konieczne tylko wówczas, gdyby do uchwycenia pewnych związków i relacji zachodzących w obrębie poznawań i ich rezultatów oraz do wytworzenia odpowiedniej aparatury pojęciowej było niezbędne odwołanie się np. do idealnej sfery bytowej. Za zarzutem Ingardena zdaje się kryć dyskusyjna teoria na temat poznawania tego, co konieczne, oraz na temat przedmiotowych warunków posługiwania się odpowiednią aparaturą pojęciową. Inne stanowisko w tej sprawie (np. realizmu umiarkowanego w typie arystotelesow-

[3] Zob. w tej sprawie R. Ingarden, *Psychofizjologiczna teoria poznania i jej krytyka*, s. 14—17. Por. też R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 162n.

skim) uchyla ten zarzut. Wydaje się poza tym, że Ingarden właściwie nie wykazał, iż na gruncie psychofizjologicznej teorii poznania niemożliwe jest jakiekolwiek rozwiązanie zagadnienia obiektywności poznania świata zewnętrznego. Przeprowadzone przez niego rozważania wykazują tylko, że nie można argumentować za subiektywnością niektórych lub wszystkich jakości zmysłowych, za niewiarygodnością niektórych lub wszystkich naszych spostrzeżeń zewnętrznych (zmysłowych) nie opierając się na innych spostrzeżeniach, nie przyjmując wiarygodności przynajmniej niektórych danych spostrzeżeniowych oraz nie posługując się wiedzą zdobytą w tych spostrzeżeniach, a dotyczącą własności przedmiotów zewnętrznych. Zwolennik omawianej koncepcji teorii poznania może pozostać przy stanowisku realizmu krytycznego. Musi się zgodzić tylko na to, że wyniki jego rozważań w tej sprawie są prawdopodobne, a treść założeń tkwiących w jego sposobie postępowania upoważnia do postawienia zarzutu dogmatyczności lub popełnienia *petitio principii*.

4. KRYTYKA STANOWISKA HUSSERLA

Wynik krytyki psychofizjologicznej koncepcji teorii poznania skłania nas do szukania innej koncepcji tej nauki, innego sposobu zorganizowania przedsięwzięć poznawczych zmierzających do uzyskania oceny prawdziwości poznania ludzkiego. Wydawać się może, że właściwą drogę rozwiązania tych spraw wskazał inicjator fenomenologicznego nurtu filozoficznego, Edmund Husserl, który wielokrotnie poruszał zagadnienie odpowiedniego początku filozofowania, zagadnienie ostatecznego ugruntowania wartości poznania ludzkiego. „Pierwszą filozofię" widział on w fenomenologii, która ma dostarczać niepowątpiewalnej wiedzy o tym, co bezpośrednio dane (przy czym chodzi o ujęcie badanego przedmiotu nie tylko w indywidualnej, jednorazowo danej postaci, ale przede wszystkim w istotnej strukturze). Zadania te można spełnić dzięki przeprowadzeniu redukcji fenomenologicznej (doprowadzającej nas do niepowątpiewalnej sfery poznawczej), operacji ideacji (dzięki której uzyskujemy ujęcia ejdetyczne, dotyczące tego, co istotne i ogólne) oraz rozważania konstytutywnego, w którym ustalając — poprzez analizę przebiegów świadomości i ich intencjonalnych, przedmiotowych korelatów — sposoby i warunki pojawiania się w świadomości tego, co bezpośrednio dane, otrzymujemy podstawy do uzasadnienia wartości naszych ujęć poznawczych [4]. Ostatecznie źródłami wiedzy zdobywanej w ramach fenomenologii są doświadczenie immanentne oraz „nadbudowany" nad nim ogląd ejdetyczny (*Wesenschau*).

Redukcja fenomenologiczna spełnia w tej koncepcji dwie funkcje. Po pierwsze, dzięki niej uzyskujemy swego rodzaju absolut teoriopoznawczy, którym jest czysta świadomość (wraz z przynależnym do niej czystym podmiotem). „Absolutność" czystej świadomości polega na tym, że dostarcza ona wiedzy niepowątpiewalnej i okazuje się ostatecznym warunkiem uprawomocnienia jakiegokolwiek poznania. Po drugie, chroni ona rozważania fenomenologiczne od błędu *petitio principii*. Zawiesza bowiem ważność wszelkich sądów dotyczących istnienia i własności przedmiotów badanego poznania a opierających się na tym poznaniu.

Redukcja fenomenologiczna jest operacją na indywidualnej świadomości ludzkiej polegającą na usuwaniu z jej sfery tych wszelkich ujęć, które nie

[4] Omówieniu stanowiska Husserla poświęcił Ingarden pewne wstępne partie swego *Sporu o istnienie świata* oraz szereg dociekliwych studiów w książce *Z badań nad filozofią współczesną*.

są zagwarantowane samym przebiegiem świadomości, które odnoszą się do czegoś transcendentnego względem świadomości i implikują wiedzę na temat istnienia i własności np. świata realnego. Ujęcia te mają charakter metafizyczny, np. traktują świadomość jako coś realnego, będącego objawem życiowym indywiduum psychofizycznego, mianowicie osoby ludzkiej uwikłanej rozmaitymi związkami w otaczający ją świat realny. Świadomości pozbawionej tych ujęć (których ważności się nie neguje, ale je zawiesza) dane są przebiegi świadomościowe w postaci przeżywanych aktów i stanów oraz „noematy" (czy „sensy noematyczne"), tzn. to, co dane tej świadomości, wzięte dokładnie tak, jak dane (a więc intencjonalny korelat aktu skierowanego na jakiś przedmiot). Akt świadomości ujmujący — to akt doświadczenia immanentnego. To, co ujmowane (przebieg świadomości) w doświadczeniu immanentnym — to czysta świadomość. Oczywiście każdy akt doświadczenia immanentnego w zasadzie może być ujęty w innym akcie tego doświadczenia i w ten sposób też należy do zakresu czystej świadomości. W doświadczeniu immanentnym dane są między innymi akty doświadczenia zewnętrznego wraz z przynależnymi do nich przedmiotami, traktowanymi tylko jako korelaty intencji tych aktów. Po redukcji zmienia się też ujęcie podmiotu poznającego. Jest nim teraz czysty podmiot (czyste ja), na którego istnienie wskazuje sam pierwszoosobowy charakter przeżyć świadomości, który jednak jest czymś innym niż osoba ludzka, w szczególny sposób współbytująca z ciałem.

Wypracowując technikę jeśli nie całkowicie adekwatnego, to przynajmniej nie zniekształcającego opisu, otrzymany opis fenomenologiczny faktycznych przebiegów naszej świadomości i jawiących się w nich struktur. Ale to nie doprowadzi jeszcze do twierdzeń ogólnych i koniecznych zarazem. Już sam rezultat redukcji zachęca nas do podjęcia nowej możliwości poznawczej; w trakcie bowiem operacji redukcji uwolniliśmy się od pewnych znamion charakterystycznych dla świadomości ludzkiej, a mimo to nie zagubiliśmy samej świadomości. Okazuje się, że do istoty świadomości nie należy to, by ona była przejawem życiowym realnego osobnika, żeby była uwikłana wraz z nim w związki przyczynowe świata realnego. W ten też sposób uwolniliśmy rezultaty swych badań od relatywizacji płynącej z przynależności naszej świadomości do osobników gatunku „człowiek". Mamy teraz do czynienia niejako ze świadomością jako taką. Tą drogą trzeba pójść i w innych sprawach: trzeba starać się o uchwycenie tego, co istotne, o ujęcie ejdetyczne badanego przedmiotu. Dzięki bezpośredniemu oglądowi ejdetycznemu dochodzimy do twierdzeń ogólnych, koniecznych.

Mamy tu do czynienia z transcendentalnym ujęciem podmiotu poznającego [5]. Ejdetyczne nastawienie fenomenologii radykalizuje jeszcze dodatkowo odmienność poznawanej w niej świadomości od świadomości ludzkiej ujętej tak, jak to się czyni w naturalnym, realistycznym nastawianiu. Poznajemy bowiem pewną idealną strukturę świadomości jako takiej oraz poznania jako takiego w oderwaniu od funkcji i warunków, charakterystycznych dla świadomości i poznania ludzkiego. Taka przynajmniej jest intencja ejdetycznej fenomenologii.

Czy pójść drogą Husserla, pojmując teorię poznania jako ejdetycznie nastawioną fenomenologię? Przypomnijmy, że Husserl — mimo wieloletnich rozległych badań — nie zrealizował do końca swego planu rozważań konsty-

---

[5] Tzn. z takim ujęciem, które rozróżnia między podmiotem poznającym (podmiotem przebiegów czystej świadomości) a poznającą osobą ludzką (podmiotem określonego strumienia ludzkich przeżyć) i nie traktuje podmiotu poznającego jako faktycznie istniejącego, r e a l n e g o przedmiotu.

tutywnych, niemniej jednak ostatecznie doszedł do stanowiska idealizmu transcendentalnego oraz — zwłaszcza w końcowej fazie swej twórczości naukowej — podkreśleniem teleologicznego charakteru procesów konstytutywnych oraz możliwości postawienia na terenie fenomenologii zagadnienia historii, genezy tego, co indywidualne, otwierał perspektywy na fenomenologiczne ugruntowanie pewnego typu metafizyki.

Wydaje się, iż po husserlowsku pojęta fenomenologia nie może spełnić zadań, do których została powołana teoria poznania. Po pierwsze — wątpliwości budzi ostateczna podstawa używanych w niej metod. Np. na jakiej zasadzie przyjmuje się niepowątpiewalność (przynajmniej co do istnienia swego przedmiotu) aktu spostrzeżenia immanentnego? Odpowiada się: na zasadzie poznania istotnej struktury aktu spostrzeżenia immanentnego, którego związek ontyczny z przedmiotem tego aktu (a więc z jakimś czystym przeżyciem) wyklucza nieistnienie tego przedmiotu przy istnieniu aktu spostrzeżenia immanentnego. Na pytanie o to, skąd wiemy, że przeżywamy właśnie akt spostrzeżenia immanentnego, trzeba powołać się na (pojęcie wprowadzone przez Ingardena) intuicję przeżywania — inaczej bowiem wpadlibyśmy w ciąg w nieskończoność. O niepowątpiewalności rozważanego aktu spostrzeżenia immanentnego (a także intuicji przeżywania) wiemy przeżywając odpowiednie akty ejdetyczne, w których dana jest istotna struktura bytowa np. aktu doświadczenia immanentnego. Wydaje się więc, że badanie fenomenologiczne przebiega według takich etapów: redukcja fenomenologiczna, spostrzeżenie immanentne, nadbudowane ujęcie ejdetyczne, w którym ustala się niepowątpiewalność spostrzeżenia immanentnego. Z tym wiąże się inna sprawa. Mianowicie — po drugie — nie jest jasne, co jest przedmiotem badań fenomenologii. Czy rezultaty poznawcze fenomenologii (ejdetycznie nastawionej) dotyczą tego, co faktyczne, czy tego, co czysto możliwe, czy ustalają strukturę tego, co indywidualne, czy odnoszą się do sfery idealnej? Z punktu widzenia stanowiska realizmu umiarkowanego w typie Arystotelesa można by uważać, że ejdetyczna fenomenologia bada faktyczne poznanie w jego istotnej strukturze. Jeżeli natomiast stoi się na stanowisku skrajnego realizmu (co czynią fenomenologowie), wówczas ujęcia ejdetyczne nie dotyczą tego, co faktyczne, ale tego, co czysto możliwe. Ale w takim razie — wydaje się — fenomenologia pozbawiona jest jedności swego przedmiotu: czego innego dotyczą akty spostrzeżenia immanentnego, a czego innego akty oglądu ejdetycznego. Powstaje pytanie: w jakich aktach czy operacjach poznawczych dokonuje się zastosowanie rezultatów oglądu ejdetycznego do przedmiotu doświadczenia immanentnego? Na jakiej zasadzie przechodzi się z porządku czystej możliwości do porządku faktycznej, indywidualnej immanencji? Trzeba przy tym zachować odmienność tych dwu porządków. Jak wyjaśnił Ingarden, czyste możliwości dane są nam dzięki zachodzeniu w zawartości idei specyficznej struktury: stałe — zmienne. Rozszerzenie redukcji fenomenologicznej na sferę idealną nie może być tak pojęte, żeby czyste możliwości były jedynie nowym typem noematów — korelatów świadomości. Wówczas bowiem akty oglądu ejdetycznego dostarczałyby materiału do rozważań konstytutywnych, a nie wiedzy o istotnej strukturze aktów świadomości i ich korelatów. Straciłyby wtedy — wydaje się — swoje znaczenie poznawcze dla fenomenologii. Po trzecie — nie wiadomo, czy i jak uzyskuje fenomenologia niepowątpiewalną wiedzę dotyczącą przeszłości. Doświadczenie immanentne ujmuje aktualnie przeżywane akty. Akty oglądu ejdetycznego zachodzą w określonej teraźniejszości. Intuicja przeżywania dotyczy tylko tego, co obecnie przeżywane. Jak wyjść poza teraźniejszą aktualność? Nie pomoże tu powołanie się na występowanie retencji, która jest też elemen-

tem lub momentem aktualnie przeżywanego aktu. A przecież koniecznym warunkiem formułowania sądów ogólnych i zdań, uprawiania nauki, jest porównywanie tego, co jest, z tym, co było, jest posługiwanie się uprzednio zdobytą wiedzą. Czasowy przebieg naszych przeżyć poznawczych (stanowiących momenty czy fazy strumienia świadomości podmiotu poznającego) wymaga posługiwania się pamięcią. Tymczasem same badania fenomenologiczne wskazują na powątpiewalność rezultatów aktów przypomnieniowych.

Nie widzę możliwości — w ramach rozważanej koncepcji — uchylenia powyższych trudności i uzyskania odpowiednich odpowiedzi na postawione pytania.

Ingardena interesuje przede wszystkim inne zagadnienie. Wiele miejsca w swych pracach poświęca on badaniu, jak na terenie Husserlowej fenomenologii przedstawia się zagadnienie obiektywności poznania świata realnego oraz czy istotnie tak ujęta fenomenologia prowadzi do idealizmu odnośnie do istnienia tego świata. Pierwszy i bodaj najważniejszy krok w kierunku krytyki idealizmu transcendentalnego dokonał się w dwu tomach *Sporu o istnienie świata*, gdzie położono akcent na ontologicznej (i metafizycznej) stronie zagadnienia. Zakładając znajomość wspomnianego dwutomowego dzieła u czytelnika, przypomnę tylko zasadnicze punkty przeprowadzonych tam rozważań.

Ingarden formułuje — jako tymczasowy w sporze o istnienie świata między idealizmem a realizmem — Husserlowy punkt wyjścia, stosuje tzw. metodę transcendentalną. Polega to na tym, iż — aby nie popełnić *petitio principii* i uzyskać wyniki niepowątpiewalne — swoje rozważanie przeprowadza w ramach spostrzeżenia immanentnego oraz doświadczenia ejdetycznego.

To, co dane w doświadczeniu transcendentnym (np. w doświadczeniu zewnętrznym lub wewnętrznym) jako powątpiewalne (i gatunkowo zrelatywizowane) przeciwstawia się temu, co dane w doświadczeniu immanentnym, czyli czystej świadomości. Mamy więc do czynienia co najmniej z dwiema dziedzinami przedmiotów indywidualnych: z dziedziną czystej świadomości i z dziedziną „świata realnego", którego ewentualne istnienie ma być rozważane w świetle danych czystej świadomości (i nadbudowanych na niej ujęć ejdetycznych) [6]. Problematyczność istnienia świata realnego płynie nie stąd, że istnieją pozytywne motywy przeciw przyjęciu tego istnienia, ale stąd, że sama struktura doświadczenia transcendentnego (a więc doświadczenia, w którym dany nam jest naturalnie ów „świat realny") dopuszcza, iż mimo faktycznego zachodzenia danych nam przebiegów świadomości świat realny może nie istnieć [7].

Powstaje teraz pytanie o stosunek bytowy świata realnego do czystej świadomości; można tu mówić o jakiejś zależności lub jej braku z tym, że trzeba wyróżnić rozmaite mogące wchodzić w grę znaczenia słowa „zależność" Być może — poza tym — okaże się, że samo rozróżnienie między „czystą świadomością" i „światem realnym" należy odrzucić lub inaczej pojąć. W każdym razie spór o istnienie świata realnego ma umotywowanie epistemologiczne, jest właściwie zagadnieniem metafizycznym, a źródło jego leży w ontologicznym stanie rzeczy [8]. Całość problematyki więc jest bardzo złożona.

---

[6] *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 19 i 21.

[7] Tamże, s. 23. Podkreślić należy, że formułując husserlowski punkt wyjścia Ingarden parokrotnie zaznacza bądź odmienność swego stanowiska, bądź tylko wątpliwości pod adresem twierdzeń Husserla.

Aby przeprowadzić rozważania w sposób najbardziej ogólny — chciałoby się rzec: absolutny — uwzględniając wszelkie nasuwające się możliwości, trzeba znaleźć odpowiedź na takie pytania:

1. Co stanowi — w myśl odpowiedniej idei — pełny fenomen [9] rzeczywistości jako sposobu istnienia świata realnego?
2. Co stanowi — wedle odpowiedniej idei — pełny fenomen istnienia czystej świadomości?

Odpowiedzi na pytanie pierwsze nie należy łączyć z odpowiedzią na pytanie „co stanowi istotę sposobu istnienia faktycznie danego nam świata?", ani też na pytanie „co stanowi istotę sposobu istnienia tego, co nazywamy rzeczywistością?" — gdyż wówczas rozważanemu zagadnieniu nadawalibyśmy — być może przypadkowe — ograniczenia. Zresztą pamiętać musimy o tym, że samym sposobem pytania nie możemy zakładać, że świat dany nam w doświadczeniu w ogóle istnieje.

Z tymi motywami zdaje się pozostawać w związku okoliczność, że Ingarden dochodzi do wyróżnienia rozmaitych sposobów istnienia na drodze konstrukcji, kombinacji poszczególnych dających się wyróżnić momentów bytowych. Można powiedzieć, że tu ontolog (w sensie Ingardena) odniósł zwycięstwo nad fenomenologiem.

Inaczej należy pojąć sens drugiego pytania. Z samego charakteru stosowanej metody wynika, że chodzić w nim musi o ideę takich czystych przeżyć, które f a k t y c z n i e przeżywamy. Nie wyklucza się jeszcze przez to możliwości istnienia świadomości innych typów i dotarcia do ogólnej idei czystej świadomości czy świadomości w ogóle. W każdym razie tu punkt widzenia fenomenologa jest ważniejszy — można powiedzieć — niż punkt widzenia ontologa.

Jak wygląda dalsze postępowanie autora *Sporu*? Wyróżnia on najpierw szereg niesprzecznych kombinacji momentów bytowych, wyznaczających poszczególne możliwe sposoby istnienia i dochodzi do określenia czterech zasadniczo możliwych sfer bytu: absolutnej, idealnej, realnej i czysto intencjonalnej. W każdym przedmiocie obok istnienia (w pewnym sposobie) znajdujemy formę oraz materię (jakościowe uposażenie) [10]. W wyniku dokonania analizy formy rozmaitych możliwych przypadków bytowych Ingarden otrzymuje formalne kryterium istnienia: okazuje się bowiem, że pewne sposoby istnienia związane są koniecznie z pewnymi strukturami formalnymi przedmiotu. Te wyniki stosuje do wiadomych dwu członów zagadnienia.

Z góry można oczekiwać na jedno z trzech możliwych rozwiązań: albo okaże się, że tylko jedna odpowiedź na postawione pytanie o związek między czystą świadomością a światem realnym jest możliwa; albo okaże się, że jest ich więcej; albo okaże się, że żadna odpowiedź nie jest możliwa, gdyż na gruncie przyjętych założeń i ustalonych związków każda ewentualność prowadzi do jakiejś sprzeczności [11]. Zaznaczyć tu trzeba, że uzyskanie tylko jednej możliwej odpowiedzi na postawione pytanie jeszcze samego zagadnienia istnienia świata realnego nie rozstrzygnęłoby. Zagadnienie to bowiem jest metafizyczne — chodzi w nim o faktyczne istnienie — natomiast przeprowadzone rozważania mają charakter ontologiczny, ustalają tylko czyste możliwości.

[8] Tamże, s. 29. Niewątpliwą nowością Ingardena jest zaakcentowanie przedmiotowej strony sporu o istnienie świata i rozbudowanie odpowiedniej aparatury ontologicznej.

[9] Przez „fenomen" należy tu rozumieć to, co dane bezpośrednio i naocznie (tak dana jest m. in. zawartość idei).

[10] *Spór...*, t. I, s. 75, t. II, s. 570.

[11] *Spór...*, t. I, s. 213, 288, t. II, s. 584, i inne.

Nie wiadomo przeto, czy to, co dane nam jest faktycznie w doświadczeniu, to naprawdę świat realny w ustalonym znaczeniu, itd. Brak poza tym jeszcze badań materialno-ontologicznych.

Przeprowadzone w dwu tomach *Sporu* badania pozwalają się jednak zorientować w całości problematyki (co już jest ważne, niezależnie od doniosłości szczegółowych analiz) i zdają się już wyznaczać ostateczną ontologiczną odpowiedź w naszej sprawie.

Okazuje się bowiem, że świat realny (w wyanalizowanym znaczeniu) z racji m. in. swojej czasowości, istnieje samoistnie i pochodnie (o ile w ogóle istnieje); to samo dotyczy też czystej świadomości. Jeżeli do tego dodamy, że czysta świadomość — w świetle uzyskanych wyników — jest poprzez czysty podmiot związana z duszą, a wraz z nią i z ciałem, podważona zostaje zasadnicza ontyczna odmienność i odrębność czystej świadomości i świata realnego.

Ingarden zdaje się w tym widzieć „krach" metody transcendentalnej, wręcz sprzeczność. Dlatego też mówi o ewentualnej modyfikacji obranego punktu wyjścia (np. przez uwzględnienie sprawy genezy spostrzeżeń) lub wręcz o jego odrzuceniu, liczy się też z możliwością powrotu do psychofizjologicznej koncepcji świadomości lub z potrzebą odwołania się do jakiegoś „trzeciego czynnika", który by miał kwalifikacje absolutnej świadomości, np. do Boga [12].

Tak przedstawia się sprawa w *Sporze o istnienie świata*. W dziele tym Ingarden operuje systematycznie rozwiniętą, znacznie od Husserlowej bogatszą aparaturą pojęciową, dotyczącą problematyki egzystencjalno- i formalno-ontologicznej. Od innej strony podchodzi do oceny stanowiska Husserla w rozprawie *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*. W rozprawie tej Ingarden zwraca uwagę na to, iż redukcja fenomenologiczna powinna obowiązywać jedynie w pewnej fazie badań teoriopoznawczych. Przede wszystkim zaś zaznacza, że stanowisko idealistyczne Husserla nie znajduje dostatecznego uzasadnienia w przeprowadzonych przez inicjatora fenomenologii rozważaniach konstytutywnych. Husserl już w punkcie wyjścia swych transcendentalnych rozważań zbyt pośpiesznie rozstrzygnął pewne zagadnienia co do natury i warunków przebiegów świadomości (np. twierdząc, że nieistnienie świata realnego zasadniczo nie wpłynie na przebiegi świadomości) [13]. Ingarden pokazuje, że dokładnie i ostrożnie przeprowadzona analiza fenomenologiczna nie upoważnia do przypisywania czystej świadomości specjalnej pozycji egzystencjalnej, do czynienia z niej jakiegoś ontologicznego lub metafizycznego absolutu. Wprowadzona przez Husserla aparatura pojęciowa oraz stosowane argumentacje zakładają zachodzenie pewnych zróżnicowań, którym zaprzecza zajęte ostatecznie stanowisko idealistyczne. Ostateczny wniosek omawianej rozprawy wydaje się taki: Husserl w swym sposobie postępowania niedostatecznie konsekwentnie przestrzegał przyjętych uprzednio postulatów stosowanej przez siebie koncepcji fenomenologii i metody transcendentalnej. Ingarden sugeruje, że nie tyle należy odrzucić metodę transcendentalną, ile raczej i tylko należy poprawić Husserlowy sposób stosowania tej metody przez nieco inne formułowanie punktu wyjścia oraz bardziej ostrożne przeprowadzanie rozważań [14].

Pod adresem husserlowskiej koncepcji nasuwają się jeszcze inne pytania.

[12] *Spór...*, t. I, s. 27 (przyp.), 289, t. II, s. 476, 565, 583r, i inne.

[13] *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 563.

[14] *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*, W: *Z badań...*, s. 550—622.

1) Skąd wiemy o powątpiewalności doświadczenia transcendentnego? Husserl zdawał sobie sprawę, że wiedzy na ten temat nie można opierać na doświadczeniu transcendentnym. Jeżeli opierałby ją na doświadczeniu immanentnym, to dowiedziałby się tylko, iż przeżywa rozmaite akty doświadczenia transcendentnego, które między sobą okazują się niezgodne [15]. Jeżeli opierałby się na oglądzie ejdetycznym, wówczas co najwyżej wykazałby, że każdy akt doświadczenia transcendentnego m o ż e (w sensie czystej możliwości) nas mylić. 2) Jak zastosować tę wiedzę do tego, co faktyczne? Pytanie to ciągle powraca na gruncie realizmu skrajnego. Wreszcie 3) czy wogóle poznajemy coś faktycznego? Odpowiedź wydaje się prosta: zarówno doświadczenie immanentne jak i intuicja przeżywania mówią nam o faktycznych przebiegach świadomości, o tym, co faktycznie przeżywamy. Gdybyśmy bliżej chcieli scharakteryzować tę „faktyczność", okazałoby się — w świetle wyników *Sporu o istnienie świata* — iż faktyczność przebiegów świadomości po redukcji nie różni się zasadniczo od faktyczności przebiegów świadomości przed redukcją. Jeżeli więc nie ma podstaw, by czystą świadomość uważać za coś irrealnego — jak chce Husserl — a do uniknięcia zarzutu popełnienia *petitio principii* wystarczy nie odwoływać się w ocenie jakiegoś poznania do informacji uzyskanych dzięki temu poznaniu, to wydaje się, że trudno „poprawiony" punkt wyjścia Husserla nazywać jeszcze transcendentalnym.

5. OKREŚLENIE TEORII POZNANIA I JEJ METODY

Jak wyżej wspomniałem, teoria poznania powinna być nauką niedogmatyczną, niepowątpiewalną, nienarażoną na zarzut *petitio principii*, uzyskującą wyniki stosujące się do faktycznie osiąganych rezultatów ludzkiego poznania. Płynie stąd wniosek, że teoria poznania winna wszystko niejako zawdzięczać sobie samej, winna odznaczać się odpowiednią samodzielnością czy samowystarczalnością poznawczą. W związku z tym — zdaniem Ingardena — wstępne rozważania dotyczące przedmiotu i zadań oraz wyboru metody teorii poznania stanowią integralną część teorii poznania. Sądzę, że jest to słuszne i możliwe ze względu na pewną osobliwość rozważań teoriopoznawczych [16].

Po odrzuceniu innych propozycji [17] Ingarden formułuje własną koncepcję teorii poznania. W świetle ogłoszonych wypowiedzi omawianego filozofa przedstawia się ona następująco [18].

Jeżeli pominiemy wspomniany wyżej wstęp, to teoria poznania dzieli się na ontologię poznania, metafizykę poznania i stosowaną krytykę poznania. Ontologia poznania zajmuje się badaniem zawartości idei poznania (w ogóle lub pewnego typu) oraz idei przedmiotu poznania, podmiotu poznania itp.

---

[15] Ta okoliczność jest szczególnie ważna i — w konsekwencji — nie pozwala transcendentalnie i ejdetycznie pojętej teorii poznania stwierdzić faktyczną powątpiewalność transcendentnego doświadczenia.

[16] Zob. w tej sprawie A. S t ę p i e ń, *Charakterystyka metodologiczna teorii poznania*, „Zeszyty Naukowe KUL", I(1958), nr 2, s. 54.

[17] W *Metodologicznym wstępie do teorii poznania* wymienia cztery odrzucone koncepcje teorii poznania, mianowicie psychofizjologiczną, opisowo-fenomenologiczną, apriorycзno-fenomenologiczną i logicystyczną w wersji neokantowskiej oraz neopozytywistycznej.

[18] W *Metodologicznym wstępie do teorii poznania* I n g a r d e n „autonomiczną" teorię poznania dzieli na ontologię poznania, kryteriologię i stosowaną krytykę poznania. Podobnie w *Sporze o istnienie świata* dzieli teorię poznania na ontologię poznania, kryteriologię oraz krytykę poznania, której istotną część stanowi metafizyka poznania.

Ustala zachodzące związki koniecznościowe i czyste możliwości. Posługuje się oglądem ejdetycznym. Głównym jej celem jest uzyskanie podstaw do sformułowania systemu kryteriów ocen wartości poznawczej (prawdziwości) rezultatów poznania. Ontologia poznania może być uprawiana niezależnie od ontologii ogólnej. Dotyczy bowiem nie bytu, ale czegoś, co się odnosi do bytu, a jeśli nawet bada zawartość idei jakichś przedmiotów, to dlatego, aby stwierdzić, czy struktura tych przedmiotów dopuszcza ich poznawalność lub w jakiego typu aktach i w jakich warunkach można uzyskać poznanie danych przedmiotów.

Na tej drodze jest możliwe uzyskanie odpowiedzi na szereg pytań esencjalnych typu: co to jest akt poznania?, co to jest przedmiot poznania?, co to jest podmiot poznania? Ustalając w ten sposób czyste możliwości i związki konieczne — zachodzące w sferze idealnej, lecz odnoszące się do wszelkich ewentualnych konkretyzacji czy realizacji indywidualnych — nie zakłada się żadnych faktów dotyczących przedmiotowych, obiektywnych odpowiedników przeżywanych aktów poznawczych [19]. Analiza ejdetyczna doprowadzić nas może do ustalenia aksjomatów teorii poznania, co stanowiłoby podstawę do wyznaczenia systemu kryteriów oceny wartości rezultatów poznawczych. Na tym kończyłaby się zasadniczo czysta (ogólna) teoria poznania, a rozpoczynała stosowana, która by uzyskiwane wyniki zastosowała do rozmaitych rodzajów faktycznie zachodzącego poznania. Warunkiem niezbędnym tego jest uprzednie ustalenie faktycznej istoty istniejącego poznania. Stąd po ontologii poznania następuje metafizyka poznania, której celem jest ustalenie istoty faktycznie zachodzących czynności poznawczych i ich rezultatów. Częścią metafizyki poznania jest metafizyka poznania ludzkiego. W metafizyce poznania występują sądy egzystencjalne, ale dotyczące tylko poznawania i jego rezultatów. Po uzyskaniu poznania istoty faktycznego poznania możemy do tego ostatniego zastosować ustalone uprzednio kryteria oceny. W rozpoznawaniu ocenianego poznania unikamy ciągu w nieskończoność dzięki intuicji przeżywania, występującej w każdym faktycznie zachodzącym przeżyciu poznawczym [20].

Tak więc widzimy, że przedmiotem teorii poznania jest kolejno sfera idealna (a właściwie jej fragment, obejmujący zawartości idei poznawczych) oraz faktycznie zachodzące przeżycia poznawcze i ich rezultaty, ostatecznie rezultaty poznania ludzkiego. Przy określeniu celu teorii poznania Ingarden zaznacza, że teoria poznania nie zajmuje się uzasadnieniem czegokolwiek w badanym przez siebie poznaniu [21]. Z twierdzeń czy ocen teorii poznania nie wynikają żadne twierdzenia np. nauk szczegółowych. Teoria poznania nie wpływa w zasadzie na sprawność metodologiczną tych nauk, sama przez się nie ma wpływu na prawdziwość badanego poznania. Teoria poznania tylko rozpoznaje wartość, ocenia poznanie. Teoria poznania nie traktuje badanego

[19] Podając np. określenie kryterium obiektywności spostrzeżenia zewnętrznego Ingarden stwierdza, że „ani przy ustalaniu powyższego kryterium, ani przy jego stosowaniu nie ma założenia faktycznego istnienia przedmiotu, który spostrzegam. Założone natomiast są idee poznania w ogóle, jego obiektywności i idea przedmiotu poznania. Prócz tego założone jest istnienie czystej świadomości (w znaczeniu E. Husserla) i jej struktur jako też podmiotu poznania, a nadto możliwość immanentnego poznania czystej świadomości". „Przegląd Filozoficzny", XXX(1927)305.

[20] Może tu powstać zagadnienie, czy samo stosowanie do faktycznego poznania ustalonych kryteriów i ocenianie poszczególnych rezultatów poznawczych należy do krytyki poznania, czy też jest już umiejętnością, a nie nauką.

[21] Zob. np. R. Ingarden, *Z badań...*, s. 155: „Każde poznanie nosi w sobie samym prawo do ważności bez względu na to, czy ono samo jest przedmiotem obowiązującego (ważnego) poznania, czy nie". Zob. też R. Ingarden, *Stanowisko teorii poznania...*, s. 14.

przez siebie poznania i jego danych jako pewnych realnych, konkretnych faktów, które uwikłane są w związki przyczynowe i wymagają wyjaśnienia swej genezy, ale zajmuje się sensem danych poznawczych i szuka związków motywacyjnych, uzasadniających, które ewentualnie zachodzą między aktami (przeżyciami) poznawczymi oraz między nimi a tym, co w nich dane, ujętym tak jak dane, stara się poznać sposoby i warunki konstytuowania się sensów [22]. Dodajmy od siebie, że w każdym razie teoria poznania nie jest „pierwszą filozofią" w tym sensie, jakoby stała przed wszelkim poznaniem filozoficznym (lub nawet naukowym), jakoby w ogóle uzasadniała (lub nawet umożliwiała) poznanie ludzkie. Teoria poznania może być uprawiana (a może nawet powinna być uprawiana — Ingarden na ten temat nie wypowiada się) — czasowo przynajmniej rzecz biorąc — po uprawianiu nauk szczegółowych i filozoficznych (ontologii i metafizyki) jako specyficzne rozważanie oceniające, którego doniosłość płynie przede wszystkim z niedogmatyczności i (co najmniej w jakimś zakresie) niezawodności tego rozważania i jego rezultatów [23].

Jak przedstawia się metoda tak pojętej teorii poznania? [24] Przy omawianiu poszczególnych działów teorii poznania zapoznaliśmy się ogólnie z kolejnością przedsięwzięć poznawczych składających się na tę naukę. Jakie czynności będą brały w tym udział? Nie wiadomo, czy metafizyka poznania dysponować będzie jakimiś swoistymi czynnościami poznawczymi: w każdym razie w badaniach teoriopoznawczych w grę będą wchodziły akty oglądu ejdetycznego (wraz z przygotowującymi go czynnościami, składającymi się na operacje uzmienniania) oraz intuicja przeżywania. Obydwa te źródła poznania są niepowątpiewalne. Ogląd ejdetyczny kontaktuje nas bezpośrednio z zawartością idei, informuje o związkach koniecznych, zachodzących między czystymi jakościami oraz o czystych możliwościach. Intuicja przeżywania dotyczy tego, co aktualnie przeżywamy, informuje, że przeżywamy takie a takie przeżycie [25]. Dzięki oglądowi ejdetycznemu dochodzimy do sądów ogólnych, stwierdzających pewne stany koniecznościowe i ustalających rozmaite dopuszczalne możliwości. Dzięki intuicji przeżywania dowiadujemy się o tym, co faktycznie przeżywamy, w sposób uchylający groźbę ciągu w nieskończoność.

Ażeby jednak radykalnie uniknąć wszelkiej postaci błędu *petitio principii*, należy rozważania teoriopoznawcze — przynajmniej w pewnej fazie — przeprowadzić przy zastosowaniu ἐποχή czyli fenomenologicznej redukcji. „Wydaje się, że stosowanie redukcji fenomenologicznej w tej czy owej postaci w obrębie krytyki poznania tego lub owego rodzaju jest nie tylko celowe, lecz i niezbędne" [26]. Jak tu jednak należy rozumieć ową redukcję? Wyjaśnia to następujący tekst Ingardena. „W teorii poznania jest ona środkiem do uniknięcia błędu *petitionis principii*... Przez wstrzymanie się od przyjęcia (w taki lub inny sposób) istnienia i uposażenia przedmiotów poznania pewnego badanego rodzaju, np. spostrzeżenia zewnętrznego, ma ona zapobiec

[22] Por. np. R. Ingarden, *Z badań...*, s. 159n, 341n, 349n, i inne.

[23] Ingardenowska koncepcja teorii poznania nie ma nic wspólnego z takimi koncepcjami, o których wspomina B. Gawecki pisząc: „Gnoseologii nie uważam za pierwszą (pierwotną) w ciągu nauk, za naukę, która miałaby w jakiś tajemniczy sposób dopiero umożliwić istnienie innych nauk..." Zob. B. J. Gawecki, *Realizm ewolucyjny*, W: *Charisteria*, Warszawa 1960, s. 86.

[24] Przez metodę jakiejś nauki rozumiem dobór i układ czynności zmierzających do osiągnięcia swoistego celu danej nauki wraz z uwikłanymi w nie założeniami.

[25] Między intuicją przeżywania a danym jej przeżywaniem nie zachodzi stosunek intencjonalny, taki jaki zachodzi między aktem a jego przedmiotem. W związku z tym należy mówić, że przeżywanie (intuicja przeżywania) zaznajamia z czymś, a nie o czymś.

[26] *Z badań...*, s. 590.

przesądzeniu z g ó r y w sposób pozytywny o wartości poznawczej badanego poznawania, w chwili, gdy wartość ta ma być dopiero wykryta czy oceniona w samym badaniu epistemologicznym (w tzw. „krytyce" poznania). Jeżeli np. idzie o krytykę doświadczalnego poznania rzeczy fizycznych, uzyskiwanego ostatecznie w spostrzeżeniu zmysłowym zewnętrznym, to redukcja dotyczy wszystkich przeświadczeń o istnieniu i kwalifikacji tych rzeczy. Jeżeli natomiast chodzi o wykrycie i krytykę wartości poznawczej poznania dotyczącego cudzych faktów psychicznych (innych osób), to redukcja obejmuje właśnie przeświadczenia dotyczące istnienia i kwalifikacji cudzych podmiotów psychicznych i ich stanów. Gdy chodzi o zagadnienie wartości poznania przedmiotów idealnych (idei ogólnych lub szczegółowych, lub wreszcie istoty przedmiotów indywidualnych), redukcją objęte muszą być znowu odmienne przeświadczenia o istnieniu i kwalifikacji idei czy też istoty itd." [27] Wydaje się, że tak rozumiana redukcja jest czymś zrozumiałym i niezbędnym, ale przestaje być zabiegiem specjalnie charakterystycznym dla fenomenologicznego nurtu filozoficznego. Ingarden spodziewa się, że stosując tak rozumianą redukcję do świadomości, a zarazem nie popełniając błędów wytkniętych Husserlowi, dojdziemy do sfery niepowątpiewalnej, która umożliwi nam uzyskanie odpowiedzi na podstawowe pytania teoriopoznawcze bez błędu *petitio principii*. Sferą tą jest czysta świadomość.

Czy jest to jeszcze stanowisko transcendentalizmu? Odpowiedź zależy między innymi od rozumienia wchodzących w grę terminów. Tak czy inaczej, po usunięciu niewłaściwych ujęć czy przedwczesnych rozstrzygnięć (które czynił Husserl), otrzymana po redukcji sfera czystej świadomości (wraz z przynależnym do niej czystym podmiotem) z punktu widzenia teoriopoznawczego jest czymś neutralnym: wszelkie tezy o niej i jej danych znajdujemy w analizie czystej świadomości oraz charakteru i sposobu dania tego, co jest jej dane. Redukcja może tu tylko polegać na tymczasowym zawieszeniu sądów dotyczących wartości poznania ludzkiego! Sądy te uznaje się lub obala w miarę znalezienia odpowiedniej do tego podstawy w analizie czystej świadomości i jej danych. Z punktu widzenia ontologicznego lub metafizycznego nie widać żadnej podstawy do przypisania czystej świadomości i czystemu podmiotowi jakiegoś swoistego, irrealnego sposobu istnienia. Raczej przeciwnie: przebieg świadomości, a zwłaszcza jej dane wskazują na to, iż świadomość wraz z podmiotem jest rozmaicie uwikłana w świat realny, stanowi jego człon.

Adekwatne uzasadnienie powyższych twierdzeń znaleźć można — wydaje się — w uzyskanych przez badania Ingardena wynikach. Ale w takim razie nie widać zasadniczej merytorycznej różnicy między stanowiskiem, jakie inien zająć Ingarden na temat ujęcia podmiotu poznającego oraz punktu yjścia teorii, a przynajmniej krytyki poznania, a stanowiskiem np. L. Noëla, opagującego koncepcję „*cogito* otwartego", oraz tymi wszystkimi — gruncie rzeczy realistycznie nastawionymi — teoretykami poznania, którzy swych rozważaniach ostatecznie odwołują się do bezpośrednich danych świdomości i biorą pod uwagę pełnię tych danych [28]. W tym świetle filozoiącey podmiot okazuje się indywidualną świadomością ludzką, realnie

[27] *Z badań...*, s. 588n.

[28] Różnica między Ingardenem a Noëlem w tej sprawie polega bodaj na tym, że wług pierwszego w pewnej fazie badań zawiesza się np. przekonanie o realnym tnieniu przedmiotów spostrzeżeń, aby na podstawie analizy tego, co immanentn (a więc przebiegów samych przeżyć) ocenić trafność sądów o transcendentnym, edług zaś drugiego to, co immanentne, występuje zawsze w ścisłym związku z tymco transcendentne, i próba generalnego wątpienia wnet okazuje bezpodstawność kiego wątpienia, które musi ustąpić wobec podstawowych oczywistości.

istniejącą, w szczególny sposób związaną z ciałem. Potwierdzają to same badania Ingardena. Powstrzymanie się jeszcze tego filozofa od uznania realizmu za stanowisko odpowiednio uzasadnione jest przejawem zbytniej w tym przypadku — wydaje się — ostrożności rzetelnego badacza.

6. UWAGI KOŃCOWE

Powyższe uwagi o ingardenowskich rozważaniach metateoriopoznawczych wypada podsumować próbą oceny omawianego stanowiska. Należy uznać i podkreślić, że Ingarden bardzo trafnie wskazał na źródła problematyki teoriopoznawczej i na ostateczny cel teorii poznania. Jeszcze dziś wielu teoretyków poznania nie odróżnia uzasadnienia jakiegoś twierdzenia od oceny wartości poznawczej tego twierdzenia (i uzasadnienia twierdzeń o tej wartości) i uważa, że teoria poznania winna zajmować się przede wszystkim uzasadnieniem aksjomatów badanych przez siebie nauk. Trafnie też Ingarden wskazał na warunki, jakie spełnić musi teoria poznania, aby mogła odpowiednio zrealizować własne zadania poznawcze. Słusznie zaznaczył rolę intuicji przeżywania w realizacji tych zadań. A przeprowadzone przez niego badania dotyczące sporu między idealizmem a realizmem — rzec można bez przesady — systematycznością, jasnością i zakresem uwzględnionych możliwości „biją na głowę" badania innych filozofów, zwłaszcza tych, którzy stoją po stronie idealistycznej.

Cechą charakterystyczną Ingardenowej koncepcji teorii poznania jest rola, jaką w niej spełnia ontologia. Podkreślenie doniosłości, wręcz niezbędności badań ontologicznych w rozważaniach teoriopoznawczych nadaje wprawdzie wybitnie przedmiotowy charakter tym rozważaniom, ale równocześnie nasuwa trudności całej koncepcji. Jak przejść z ustaleń dotyczących czystych możliwości (i sytuacji, zachodzących w sferze idealnej) do twierdzeń o tym, co konieczne w sferze tego, co realne, co faktycznie istniejące? Nie widzę możliwości połączenia tych porządków na gruncie ostrego u Ingardena przeciwstawienia tego, co realne i indywidualne, temu, co konieczne i ogólne (i korelatywnie: poznania empirycznego i poznania ejdetycznego). Aby przejść do metafizyki (choćby tylko poznania), trzeba dysponować czynnościami poznawczymi, w których dana nam jest istotna, koniecznościowa struktura tego, co indywidualne i faktycznie istniejące. Nie wydaje się, żeby czynności te mogły być zastąpione przez kombinacje ujęć ejdetycznych oraz intuicji przeżywania, jeśli przedmiot ujęć ejdetycznych mieści się poza wszelkim faktycznym bytem. Gdyby nawet przyjąć, że ujęcia ejdetyczne dotyczą faktycznie istniejącej idealnej sfery bytu (a trzeba by to okazać przez samą analizę odpowiednich przebiegów świadomości), to prawomocne stosowanie ich rezultatów do innej sfery bytu wymagałoby uprzedniego stwierdzenia zachodzenia (przynajmniej) odpowiedniej harmonii między obiema sferami. Trzeba przy tym pamiętać, że intuicja przeżywania ujmuje jedynie aktualne przeżycia w ich zachodzeniu, indywidualnej jakości (sposobie istości) i przedmiotowym odniesieniu (jeśli są to akty intencjonalne). Chyba, żebyśmy intuicji przeżywania przypisali funkcje uświadomienia sobie istotnej struktury przeżywanego właśnie aktu czy stanu.

Ingardenowska koncepcja teorii poznania uwikłana jest — poprzez koncepcję ontologii poznania — w dyskusyjną teorię idei oraz poznania ejdetycznego.

Można tak zmodyfikować psychofizjologiczną koncepcję teorii poznania, że powstanie koncepcja — wydaje się — wolna od zarzutów. Tutaj wskażę

na istotne innowacje. 1) Trzeba teorię poznania pojąć jako naukę wyższego stopnia niż szczegółowe nauki stopnia przedmiotowego (pierwszego). Teoria poznania jest metanauką. 2) Teoria poznania nie może przejmować żadnych przesłanek czy metod od jakiejkolwiek nauki. W szczególności nie może posługiwać się wiedzą dotyczącą przedmiotów poznania, zdobytą przez przyrodoznawstwo lub metafizykę. 3) Teoria poznania zajmuje się — zgodnie ze źródłem jej problematyki i wyznaczonym celem — poznaniem ludzkim i jego rezultatem (ostatecznie w postaci zespołu sądów lub zdań). 4) Teoria poznania nie traktuje łącznie zagadnienia genezy z zagadnieniem wartości poznania, obie sprawy odpowiednio odróżniając. 5) Ostatecznym źródłem wiedzy teoriopoznawczej jest samoświadomość przebiegów przeżyć poznawczych podmiotu poznającego. Samoświadomość ta ma rozmaite postacie i informuje nie tylko o tym, co przeżywane, ale i o tym, co dane w przeżywaniu względnie dzięki przeżywaniu. Informacje uzyskane w poznawaniu stanowią dane do zbadania. Dalszy, szczegółowy sposób traktowania tych danych zależy m. in. od przyjętego sformułowania koncepcji nauki. Niedyskusyjna tu wydaje się bowiem ogólna wskazówka, że należy te dane traktować odpowiednio, racjonalnie, naukowo.

Oczywiście w ten sposób otrzymujemy nową koncepcję teorii poznania. Posiada ona jedną własność wspólną z psychofizjologiczną koncepcją teorii poznania. Obie mianowicie są koncepcjami nietranscendentalistycznymi, pojmują podmiot poznający „naturalistycznie". W tej „poprawionej" koncepcji teorii poznania wszystko, co wiemy o charakterze bytowym podmiotu poznającego i jego danych, ma swe źródło ostatecznie jedynie w przebiegach przeżyć poznawczych tego podmiotu. Nie widać jednak motywów, dla których mielibyśmy — chociażby tylko w jakiejś określonej fazie badań — odmawiać im tego bytowego charakteru, w jakim ujawniają się zawsze w poznawaniu. Wyjątkowa pozycja teorii poznania nie płynie z wyjątkowej pozycji podmiotu poznającego lub jego świadomości wśród bytów, ale ze sposobu ujęcia przedmiotu i celu tej nauki. Teoria poznania bada poznanie jako informatora i szuka odpowiedniej podstawy czy kryterium dla ostatecznej oceny prawdziwości rezultatów poznawczych, faktycznie przez podmiot uzyskiwanych. Właściwie wykorzystana samoświadomość i odpowiednia organizacja badań umożliwiają osiągnięcie zamierzonego celu bez uciekania się do sztucznych konstrukcji [29].

INGARDEN'S IDEA OF THE THEORY OF KNOWLEDGE A VALUATION

R. Ingarden has formulated the most serious conception of the theory of knowledge in phenomenology. The present article, following the suggestions contained in Ingarden's writings, studies in turn the sources of epistemological problematics, the aim and possibility of the theory of knowledge, the criticism of the so-called psychophysiological epistemology, the consequences of the application of the so-called transcendental method, together with Ingarden's statements regarding the character and method of the theory of knowledge. According to the latter, the theory of

[29] Zaznaczyć wyraźnie należy, że sformułowane tu uwagi krytyczne dotyczą spraw — jak się wydaje — zasadniczych i zmierzają tylko do ogólnej oceny, a może lepiej: do podkreślenia istotnych punktów do dyskusji w przedstawianej koncepcji. Nie zatrzymywałem się nad pewnymi szczegółami, które same w sobie wymagają dokładniejszych rozważań. W każdym razie — wydaje się — przeprowadzone rozważania wyznaczają kierunki, w których winna pójść dyskusja czy dalsza analiza.

knowledge is a philosophical science studying knowledge with a view to achieve a final assessment of the value (genuineness) of the cognitive results actually obtained. The theory of knowledge does not found any knowledge examined, it provides no premiss for any science, it simply ascertains, recognises value. It comprises essentially the ontology of knowledge and the metaphysics of knowledge.

Ingarden has aptly perceived the tasks of the theory of knowledge and the conditions to cultivate it. The doubts refer, above all, to the applicability of the results of the ontology of knowledge: how can knowledge relative to the ideal sphere and dealing with pure possibilities apply to what has real existence, e. g., to actual results of human cognition? Moreover, Ingarden's analysis seems to have demonstrated the necessity of a radical modification if not discarding of Husserl's conception of the „transcendental reduction".